Brasil, Carnaval[1]

ORDEP JOSÉ TRINDADE-SERRA
MARIA BERNADETE CAPINAN

Conforme o autor declara logo no início, são dois os objetivos do livro que aqui pretendemos examinar: "dar uma contribuição às teorias das dramatizações e da ideologia; e simultaneamente realizar isso tendo como base o caso brasileiro". O nosso comentário vai orientar-se por aí; começaremos pela discussão dos pontos de partida e das colocações teóricas de Da Matta, considerando, a seguir, sua abordagem de nossa realidade cultural, descortinada através das imagens de carnavais, malandros e heróis. Neste segundo passo, concentraremos nossa atenção na parte carnavalesca do painel, que a nosso ver o autor privilegia; reservaremos aos heróis e malandros apenas algumas observações, com esta justificativa, e com a da fidelidade ao interesse maior que nos moveu a escrever a presente resenha — a qual preferimos incompleta como notícia, se for o caso, mas enxuta e sincera como tentativa de debate.

Muitos *insights* notáveis enriquecem a obra em exame, onde, em particular, podem encontrar-se sugestões interessantíssimas para o estudo dos rituais. A nosso ver, contudo, ela apresenta, em certos aspectos básicos, graves deficiências. Estas dizem respeito, em primeiro plano, à pouca firmeza de alguns dos fundamentos da análise empreendida, que se ressente, ainda, de um excessivo esquematismo e de uma orientação arbitrária no definir-se de seu campo.

Tomemos um ponto chave. Apoiando-se em postulados básicos durkheimianos, Da Matta vê no rito "um veículo de transformação

---

1 Crítica do livro de Roberto Da Matta, *Carnavais, Malandros e Heróis.* Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

do natural em social" através da *dramatização* que permite, entre outras coisas, classificar emoções e distingui-las num *continuum* de sentimentos (p. 29) e equivale à "condensação de algum aspecto, elemento ou relação" de modo a "colocá-lo em foco, em destaque" (p. 30). Só nos resta concluir que o referido processo, pelo visto, é uma *conditio sine qua non* de todo perceber. Assim sendo, trata-se, aqui, de um fato de alcance muito amplo: o rito deste modo entendido é um "ato coletivo" que funda a consciência humana e instaura a cultura; corresponde como um *fazer* ao processo total e originário de simbolização, ao elaborar-se inconsciente das classificações e ao erigir-se de um horizonte cognitivo; liga-se com a tendência humana a padronizar, logo com a produção do *schema* do intelecto, em termos de Bartlet (cf. Douglas, 1976, p. 51). Nesta perspectiva, claro está que "toda a vida social é de fato um rito, ou ritualizada"... (p. 56). Atingindo tal extremo, fica evidente que se avançou demais: se tudo é rito, rito é nada. Daí o reparo: alguns elementos da vida social têm que ser distinguidos como especialmente dignos de situar-se na esfera dos ritos: o que resulta em cortes (sistemáticos) na rotina, e de algum modo se dimensiona ao extraordinário, através de um processo de "deslocamentos", vai merecer a designação de rito *stricto sensu*.

Até aí, tudo bem; seria má fé negar a acuidade desta argumentação. Se Da Matta nos quer dizer, no seu arrazoado notável, ao mesmo tempo brilhante e confuso, que toda *representação* tem uma origem e um sentido dramático, conforme a palavra sugere em português, conviremos em que se trata de uma bela idéia, embora expressa de forma inábil. Mas ele nos decepciona quando declara que "dramatizar" significa "condensar", isto é, por em destaque, ou em foco, "um aspecto, elemento ou relação". Embora *condensar* seja um ato por excelência "poiético", e definitivo em termos das operações simbólicas (um testemunho disso é a etimologia de *Dichter* e *Dichtung* na língua alemã), não dá conta da profundeza do dramático. Além disso, não se explica por que a todo drama conviria a designação de *ritual*.

Por outro lado, mesmo quando procura definir o que seja ritual em sentido estrito, o autor ainda procede de uma maneira equívoca. Segundo ele, os cortes na rotina, definitivos do "extraordinário" dos ritos, que a regularidade também assinala, não constituem mudanças essenciais, nem se verificam porque a forma, a qualidade, a matéria prima dos desempenhos cumpridos nessas circunstâncias sejam de uma natureza diversa dos sucessos do cotidiano, mas surgem como efeito de uma operação bem determinada: o ritual

se instaura por obra de *deslocamentos*, quando o ato de tirar alguma coisa de seu contexto (e *ipso facto* destacá-la), transportando-a para um contexto distinto, acarreta sua transformação em *símbolo*.

O argumento detém-se aqui, perigosamente, a meio caminho. Pois se é assim, poderemos dizer que o símbolo para Da Matta é o mesmo que a sujeira, ou a desordem, para Mary Douglas. Não o observamos por pura malícia: talvez esta coincidência seja reveladora, e dê testemunho da importância simbólica da "imundície" (cf. Trindade-Serra, neste volume). Mas, por outro lado, torna-se claro que Da Matta omitiu algo de indispensável nessa explicação. Por certo, não se trata apenas de "deslocar", tirar de seu contexto uma coisa; o essencial reside, no caso, no movimento que constrói signos da matéria de outros signos: os objetos simbólicos, portanto, "constituem sistemas semiológicos segundos onde macro-unidades de significação elaboram-se a partir de outras já dotadas de um sentido prévio — que se altera sempre ao conformar aquelas, e é, em certa maneira, 'usurpado' pelas mesmas, conquanto não se 'apague' de todo, pois 'alimenta' o resultante e lhe dá certa maleabilidade" (Trindade-Serra, 1977; cf. Barthes, 1972, e Lévi-Strauss, 1976, cap. I).

Ainda quanto ao mesmo ponto, julgamos que Da Matta esquece uma coisa muito importante, e este esquecimento prejudica muito sua análise. Ele, com efeito, em momento algum parece consciente de que os símbolos se realizam em *interpretações* (como o dizemos de músicas, por exemplo), e que estas con-formam seu sentido. Assim, a nosso ver, um rito é inclusive, ou sobretudo, o que se faz dele e com ele, e nessa medida não pode ser estudado numa perspectiva "intemporal", como fruto acabado de um consenso inerte. Instaura-se a partir de contradições e delas se alimenta, por mais que as dissimule.

Isto nos leva a considerar um outro aspecto, ainda mais fundamental, da última obra de Da Matta. Postula ele que "a posição de certas ideologias e instituições varia de sistema para sistema" (p. 17); assinala depois que "concebemos o tempo como uma ideologia dominante", mas existem culturas em que o mesmo "é totalizado e percebido como um movimento pendular, numa concepção do mundo social onde a sincronia tem dominância sobre a diacromia". Tais culturas são estudadas de forma costumeira pelos antropólogos que, fiéis ao sentido desta escolha, embora percebam (assim como os próprios "nativos", claro) a "temporalidade" dos acontecimentos observados no referido âmbito, adaptam-se ao esquema que aí prevalece e aprendem, mesmo na abordagem de so-

ciedades "com ideologias históricas dominantes e encompassadoras", a destacar os "dados menos sujeitos ao eixo da perspectiva temporal" (p. 23), tornando-os objeto privilegiado da sua análise. Observa o autor que não se trata aí de uma oposição binária e definitiva entre dois tipos de sociedades e sistemas, e assinala muito bem que em ambos os casos "teríamos sempre o dilema humano de estar dentro e fora do tempo". Nisto procede com inegável acerto; mas algumas dúvidas suscitam as colocações que faz a partir daí.

Em primeiro lugar, logo se evidencia que as categorias "temporal" (histórico) e "intemporal" (ahistórico) são nesta obra manipuladas de maneira muito inepta e confusa. "Intemporal" é, para Da Matta, conforme de seu texto se depreende, tudo quanto se representa como transcendente ao "tempo" numa sociedade (no seu acervo de "models of and for reality", vide Geertz, 1966 e, em particular, na imagem que ela produz de si mesma): portanto, desde os significados aí atribuídos a essa transcendência até ao que, no mesmo contexto, é visto como passível de tal qualificação. Isto de um ponto de vista "êmico", em que, em princípio, o autor busca colocar-se; de um ponto de vista "ético", no entanto, ele sugere que o "intemporal" corresponde à figura totalizante de um tempo percebido à imagem do movimento pendular, numa concepção do mundo social onde a sincronia tem dominância sobre a diacronia" (semelhante figura pode ser a de um "outro tempo" o qual, de forma simbólica, designa e "contém" os sucessos do devir ordinário). Por outro lado, o "temporal" equivale, para Da Matta, segundo parece, à pura seqüência linear dos eventos em seu fluxo irreversível, no "eixo da diacronia" concebido como o horizonte do efêmero, um campo impassível de totalização (a não ser de forma ilusória, por um abandono de sua verdade que o "fora do tempo" volta a aprisionar em reificações ideológicas). O "temporal" corresponde, ainda, à história, que se dá a perceber como um domínio da rutura — do *diabólico,* diríamos, com a lembrança do étimo grego deste termo, o verbo *diabállein,* "separar" (a propósito, recorde-se o que diz Da Matta em um brilhante estudo, quando considera a "eclosão do acontecimento" na fictícia Vonderteimittis de Poe, e seu comentário sobre a maneira como isto é figurado no conto... Vide Da Matta, 1971). O dito domínio assim mesmo se opõe à esfera do "simbólico" (gr. *symbállein,* "reunir"), ou seja, ao "campo" do "intemporal". O "histórico" e a "temporalidade" concernem, assim, ao *indivíduo* — que se separa da *pessoa* integradora numa série de "cortes" (p. 238), e em particular quando se obliteram os elos dos homens entre si, ou quando o trabalho se isola (aliena) do trabalhador e se vê dis-

tinto de sua própria duração (cf. p. 23); só nessa altura, ou nessa medida, o "tempo" se dimensiona ao processo social e pode abrangê-lo — mas no mesmo passo se *entifica*: com efeito, para Da Matta, o tempo "percebido enquanto tal" é "uma *entidade* dotada de sentido, força, razão e realidade" (ibidem; grifo nosso). O "intemporal", seja como for, cinge por inteiro o campo das significações: é, inclusive, por referência a ele, que podemos afirmar nossa identidade; e se o "tempo" é medida dos "fatos", ou seja, dos feitos que realizamos, os "modelos de ação, paradigmas pelos quais podemos pautar nosso comportamento" (p. 15), situam-se de pleno num eixo oposto.

Fica patente o caráter esquemático deste proceder, e a pobreza do artifício que reduz o jogo dialético de temporal-intemporal a uma estreita dicotomia cujos termos se imobilizam em contrastes mecânicos, absolutos, sem mediação possível. Nesta perspectiva, o sentido da "temporalidade" só pode ser unívoco, e univocamente negado no "intemporal", pois anula-se o movimento incessante das contradições que suscitam e renovam no solo da experiência os vários significados passíveis de compreender-se em uma tal correlação. Em duas imagens privilegiadas do acontecer, a "cíclica" e a "linear", de que apenas varia a dominância, é aprisionada a nossa consciência de ser no tempo; esta unicamente consegue exprimir-se, pois, através de formas estanques e irredutíveis. Dentro de tais limites, qualquer ensaio de transcender o "aqui e agora" terá por força o mesmo sentido...

A rigidez do esquema diacronia x sincronia tanto mais daninha se afigura quanto mais flagrante se verifica seu abuso em estudos antropológicos do tipo deste aqui discutido. Continuamos desatentos às advertências dos lingüistas (vide, por exemplo, Coseriu, 1979) contra o uso acrítico deste par conceitual, manipulado, muitas vezes, como uma chave mágica; permanecemos neste ponto presos ao "objetivismo abstrato" (Bakhtine, 1979) da perspectiva saussureana que eles buscam superar.

Da Matta atribui ao antropólogo o papel de "descobrir os domínios do sistema que escapam ou são o veículo privilegiado para a manifestação do eixo temporal". Feito isso, repartem-se os caminhos: às disciplinas históricas (de cuja "existência no eixo do tempo" ele, Da Matta, por sorte não duvida), logo faz ser esse "tempo" entregue; "já no caso da antropologia o foco é muito mais totalizador, e os dados são menos sujeitos ao eixo temporal" (p. 23). Instalamo-nos, assim, no reino da sincronia (percebido, desde logo, como um campo objetivo), onde abarcamos todas as

significações. Para as disciplinas históricas sobra a guarda dos puros eventos — o tonel das Danaides.

Por certo, só pode ter da história uma idéia muito mesquinha quem a cinge de modo implacável à "diacronia" assim concebida e à "sucessão linear" dos "fatos", e a correlaciona com uma imagem tão acanhada da temporalidade; mesmo assim, surpreende uma afirmativa como esta: "é impossível estudar a história de rituais autoritários (...) ou a do carnaval sem o sério risco de deformar parte importante da ideologia da festa, que é sua vivência e concepção como algo duradouro, perene e constante como a própria sociedade brasileira" (p. 24). A suposta impossibilidade não é demonstrada nem explicada, e não se encontra para ela nenhum fundamento lógico. Mas, aí, se exprime um ponto de vista bem arraigado nas idéias deste antropólogo: para ele, pelo visto, o que numa sociedade dada é percebido (ou representado) como "perene", "duradouro", etc., deve ser abordado *sub specie aeternitatis*, sob pena de não entendermos como se dá tal percepção (ou representação). Em muitos pontos neste livro fica claro também que, para seu autor, adotar uma perspectiva histórica implica, por força, em cegar-se ao *insight* poeticamente expresso por Eliot no primeiro dos seus *Quartetos*:

> Time present and time past
> are both perhaps present in time future
> and time future contained in time past.

... Já, opostamente, de acordo com o modo de ver ora discutido, desde quando é "sincrônico" o próprio enfoque da antropologia social, ela se acha, por natureza, apta a penetrar nos domínios da cultura — da ideologia, melhor dizendo — que a mesma representa como a salvo do tempo, ao lado ou fora dele (isto é, como diz também Da Matta, na forma da "sincronia").

O menos grave, no caso, é o quiproquó em que se confundem, entremesclam e embaraçam sentidos diversos de *sincrônico* e *intemporal;* o problema maior está na medida em que isso afeta a própria compreensão do estudo antropológico.

Segundo já dissemos, compromete muito o trabalho de Da Matta o seu exagerado esquematismo. Referindo-nos, assim, entre outras coisas, a seu fascínio pelas "dicotomias antropológicas", como ele as chama, e seu empenho em utilizá-las de qualquer modo, mesmo com o risco do esvaziamento dos conceitos por via do abuso (assim ocorre, por exemplo, com os de *indivíduo* e *pessoa,* submetidos a tantas extrapolações que se diluem, e com os de *hierarquia* e *igualdade,*

empregados, ainda na seqüela de Dumont, até ao despropósito). Por vezes, os termos "paralelos" de dicotomias tais, tomadas como equivalentes, de forma inextricável se embaraçam e confundem, gerando sérios equívocos; assim ocorre com "sincrônico", "ahistórico", "intemporal", de um lado, e "diacrônico", "histórico", "temporal", de outro.

Da Matta assevera que a vida ritual da sociedade brasileira pode ser esclarecida pela referência a um triângulo modelar cujos vértices constituem tipos de dramas distintos (as paradas, as procissões e os carnavais); a estes correspondem, ainda, figuras paradigmáticas que descrevem um sistema de papéis, cada uma encarnando um *éthos* e se exprimindo numa vertente "mítica". O autor mostra perícia na construção do esquema, de cuja utilidade ilustrativa não cabe dúvida; não resiste, porém, a fazer do modelo um verdadeiro álbum platônico onde se inscreveriam as perspestivas e as possibilidades de realização humana disponíveis em nossa cultura; cedendo, ao mesmo tempo, a seu gosto pelas simetrias apuradas, cai logo numa série de simplificações que chegam a ser extremas. Assim, todas as trajetórias cabíveis no cenário em que nos encontramos são logo balizadas por sólidos marcos; de um modo ou de outro, temos que acomodar-nos nesses limites, entre malandros, caxias e "renunciadores", cujas faces em diversas medidas vamos refletir; do mesmo jeito, nosso itinerário simbólico deve conter sua riqueza entre as estações do carnaval, da semana santa e do sete de setembro (e Papai Noel que nos perdoe)... Tudo isso com a necessária triangularidade — talvez um dos elementos do padrão mítico que faz do Brasil Brasil.

O autor realiza, sem dúvida, uma valiosa contribuição ao estudo de nossas "mitologias" (no sentido de Barthes, 1972), quando considera as figuras de Malasartes, do Conde de Monte Cristo e de Matraga, discorre sobre os "caxias", ou examina a estratégia do "Sabe com quem está falando?" (que de maneira pouco convincente, a nosso ver, define como um rito); suas análises, embora prolixas e repetitivas, às vezes, são iluminadas por muitas idéias interessantes e profundas. As dificuldades se acumulam quando ele tenta acomodar tudo isto num quadro perfeito, bem simétrico; e quando pretende definir, assim, um verdadeiro panorama de nosso mundo.

Outro ponto problemático é necessário assinalar: trata-se do caráter impressionista que o estudo de Da Matta, freqüentemente, assume, por falta de um referencial etnográfico mais sólido. Por exemplo, sua análise do Carnaval brasileiro parece, em grande parte,

baseada antes em sua particular vivência da festa do que em qualquer outra coisa; em momento algum ele passa a palavra aos foliões de maneira decidida.

Vale a pena, agora, que nos detenhamos um pouco no exame do tratamento que ele dá a esta questão específica. Comecemos assinalando um aspecto muito positivo de sua abordagem. Da Matta chama a atenção para o fato de que no Carnaval são experimentadas "novas avenidas de relacionamento que quotidianamente jazem adormecidas ou são colocadas como utopias" (p. 68); segundo observa, ainda, numa passagem anterior, "Não há sociedade sem uma idéia de um mundo extraordinário onde habitam os deuses e onde, em geral, a vida transcorre num plano de plenitude, abastança e liberdade. (...) É no ritual (...), sobretudo no ritual coletivo, que a sociedade pode ter (e de fato tem) uma visão alternativa de si mesma (...). Há (...) no ritual uma sugestão de que o momento extraordinário pode continuar (...) como um extraordinário de maior duração: como uma revolta (contra alguém) ou uma revolução (...)" (p. 32; cf., ainda, p. 15: "suspensos entre a rotina automática e a festa que reconstrói o mundo, tocamos o reino da liberdade e do essencialmente humano. É nessas regiões que renasce o poder do sistema, mas é também aqui que se pode forjar a esperança de ver o mundo de cabeça para baixo").

Constitui um dos méritos do livro aqui discutido esta clara percepção da característica mais "construtiva" dos ritos — e, em particular, das *festividades,* segundo preferimos esclarecer. Da Matta assinala com notável agudeza a dimensão "utópica" (*lato sensu*) do fazer ritual, e é também muito lúcido quando adverte que, ao par da abertura da "visão alternativa" e das possibilidades assim descortinadas de uma mudança instauradora de uma nova ordem, ocorre a manipulação estratégica destas imagens, com o sentido de revigorar o sistema. Mostra, pois, a coexistência de "sonho" e "ilusão" — no sentido de Horkheimer, 1971 — no seio dos ritos em causa. Se permanecesse atento a isto, procurando apontar sempre as duas faces da medalha, seu trabalho teria sido muito mais valioso.

Outro ponto que se destaca nas considerações de Da Matta sobre o Carnaval vem a ser a maneira como ele relaciona com a conduta carnavalesca, em certos aspectos, a dos populares revoltados nos casos de *quebra-quebra.* Trata-se de um ponto muito interessante, e de um elemento que poderia, também, ter sido mais explorado pelo autor.

Apesar destes e de outros achados notáveis, a análise de Da Matta sobre o Carnaval apresenta falhas que não podem ser pas-

sadas por alto. O mínimo que se pode dizer é que ele simplifica e generaliza demasiado as coisas, quase sempre de forma precipitada e descuidosa manipulando conceitos e esquemas — por exemplo, quando afirma ser o do Brasil um Carnaval "da igualdade", porquanto, em termos genéricos este rito constitui um "rito de inversão", e em nosso universo social (em sua rotina, isto é) precalece o sentido da "hierarquia". Nada mais mecânico e ingênuo...

Com tal perspectiva, o autor discutido acaba por dar-nos da festa uma imagem "turística", ou quase de uma superficialidade muito grande, inerte e demasiado pobre. O que ele ao cabo nos apresenta como sendo o Carnaval do Brasil corresponde, na verdade, ao "mito" (de novo no sentido barthesiano do termo) em voga nas grandes revistas e nas reportagens de TV. Outra coisa seria, e muito importante, se ele nos expusesse a gênese, a estrutura e o sentido deste "mito", as razões de sua produção e a lógica do seu consumo; mas isto, justamente, ele não faz. Abraça a nuvem, e permanece seduzido a tal ponto que não vê a imensa diversidade do fenômeno estudado; ignora, em particular, o combate de distintas interpretações vividas no mesmo "texto simbólico", dos vários sentidos em disputa *no* e *pelo* rito, dos diferentes pontos de vista que nele se exprimem. Aí reside a falha maior da análise empreendida por Roberto Da Matta. Aí se acha, também, quiçá, o motivo de tantas vezes seus comentários incidirem no óbvio, ou resvalarem por injustificáveis descaminhos.

Por certo, não constitui uma descoberta das mais significativas a de que, por exemplo, o rito discutido requer um espaço "próprio" e "múltiplo"; tampouco ultrapassa as fronteiras da trivialidade tudo quanto o autor diz sobre os vários "planos" do carnaval. Sua afirmativa de que ocorre nesta festa uma "inversão da noite pelo dia", no mínimo, reflete uma generalização precipitada: em Salvador, por exemplo, o movimento carnavalesco nas ruas é muito maior *de dia* do que de noite — e mesmo no Rio de Janeiro o Carnaval já teve mais intensa vida diurna. E assim por diante.

Não parece ter dado resultados muito frutíferos a abstinência de qualquer recurso à perspectiva histórica como um modo de garantir solidez "intemporal" à abordagem antropológica, no caso. Pelo contrário, o efeito disso, no fim das contas, se afigura bem negativo... Diríamos mesmo que seu *handicap* só pôde ser compensado pelo brilho do autor em passagens privilegiadas do livro em exame, incluindo momentos de lúcida infidelidade a seu credo teórico.

BIBLIOGRAFIA

BAKHTINE, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. S. Paulo, Hucitec, 1979.

BARTHES, R. *Mitologias*. S. Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.

COSERIU, E. *Sincronia, diacronia e história*. S. Paulo, Presença, 1979.

DA MATTA, R. "Poe e Lévi-Strauss no Campanário". *Ensaios de antropologia estrutural*. Petrópolis, Vozes, 1973.

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. S. Paulo, Perspectiva, 1976.

GEERTZ, C. "Religion as a Cultural System". *Anthropological approaches to the study of religion* (M. Banton ed.). Londres, Tavistock Publ., 1966.

HORKHEIMER, M. "La Utopia". *In Utopia* (A. Neussüs ed.). Barcelona, Barral Ed., 1971.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. S. Paulo, Cia. Editora Nacional, 1976.

TRINDADE-SERRA, O. J. "Considerações sobre o Mito e as Míticas". *Cultura*, 26, 1977.